

всех поколений мыслителей Нового времени, от Декарта до Огюста Конта). Тончайшее чутье композитора и мыслителя позволило Мессияну уловить одну из фундаментальных идей всего XX века: овестьественность времени, возможность переживать его как особую энергетическую субстанцию, которой можно управлять. Отдельные стороны мессияновского мира времени и ритма покоятся на новейших представлениях в области физики, астрономии, психологии, философии; они отражают, фокусируют тот новый облик Вселенной, который усилиями ученых сложился за последние десятилетия. Творчество Мессияна послужило могучим толчком для новых поисков: его ученики (П. Булез, К. Штокхаузен, Я. Ксенакис) воспользовались наиболее плодотворными идеями, продолжив создание новой теории времени и ритма.

1. Екимовский В. О. Мессиян: Жизнь и творчество. М., 1987.
2. Зотов А. Ф. Современная западная философия. М., 2001.
3. Канке В. А. Философия. М., 2003.
4. Мелик-Пашаева К. Л. Творчество О. Мессияна. М., 1987.
5. Платон. Тимей. М., 2004.
6. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 1994.
7. Руднев В. П. Словарь культуры XX века: ключевые понятия и тексты, М., 1999.
8. Цареградская Т. В. Время и ритм в творчестве О. Мессияна, М., 2002.
9. Ясперс К. Всемирная история философии. СПб., 2000.

Л. А. Шумихина
Екатеринбург

ТЕМА УНИВЕРСАЛИЙ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Культурная антропология XX века, располагая огромным эмпирическим материалом, «наработанным» этнографией и археологией, создавшим базу для нового уровня развития, как наука выходит на теоретические исследования. В результате методологический инструментарий культурной антропологии конца XX века становится более теоретическим, что потребовало высокой степени обобщений и обращения в осмыслении культурных процессов к категориальному аппарату философии. В этой научной ситуации интерес к понятию «сущность человека» как важнейшей универсалии культурологического исследования представляется вполне оправданным, более того — закономерным.

Развитие философского знания еще до появления не только культурной антропологии как науки, но и самой культурологии уже не раз демонстрировало важность методологической значимости этой универсалии и в разных направлениях и школах ее представляли различно:

К. Маркс — «сущность человека — совокупность общественных отношений»;

З. Фрейд — индивидуальное бессознательное: человек — «вытеснитель влечений» (З. Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия);

К. Юнг — коллективное бессознательное;

Х. Плеснер и А. Гелен — биологическая недостаточность природы человека: «человек застрял на стадии обезьянего эмбриона» (Х. Плеснер. Ступени органического и человек);

М. Шелер — духовность: «экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни»... Такое духовное существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира, открыто миру»¹.

Сопrotивляясь жесткой логике развития научного знания от эмпирии к теории и будучи еще внутренне привязанным к эмпирическому уровню исследований культуры этнографическим материалом, американский культурантрополог XX века К. Гирц пытается бросить вызов поискам «сущности человека» как необходимой универсалии в исследовании культуры, о чем пишет в работе «Влияние концепции культуры на концепцию человека» следующее: «До сих пор считалось, что огромное число различий среди людей в их верованиях и системе культурных ценностей не имеет значения в определении природы человека, что различия эти — есть лишь искажения, скрывающие от глаз то, что есть человеческого в человеке — постоянное, общее, универсальное»². Бросая вызов всем концепциям, ищущим «сущность человека», К. Гирц отрицает образ его неизменной природы, независимой от времени, места, обстоятельств и сферы деятельности. Пытаясь развенчать универсалистский взгляд на человека, Гирц, тем не менее, не может обойтись без самого понятия «сущность»: «сущность переплетена с тем, где он (человек — Л. Ш.) находится, кто он есть, во что он верит. И отделить сущность от ее конкретного проявления невозможно», По мнению Гирца, человек всегда играет какие — то роли: люди могут сменить роли, стиль исполнения, даже «пьесу», в которой играют, но все они всегда играют. Это обстоятельство чрезвычайно затрудняет проведение границы между тем, что «естественно,

универсально и постоянно в человеке и тем, что в нем особенно, временно» (К. Гирц. Указ. Соч.).

Итак, существует ли «природа человека» как таковая, или человек таков, каким его делает данная культура и нет никакой универсальной сущности человека? — вот вопрос, получить определенный ответ на который было очень важно в методологическом отношении не только для Гирца, но в целом для культурной антропологии XX века. Или есть некая универсальная сущность человека и тогда есть некие обязательные характеристики мира человека как мира его культуры или культура (а значит — и человек как мир его культуры) — лишь нечто уникальное и конкретное. Пытаясь разрешить эту дилемму при обращении к конкретному этнографическому материалу (к примеру, культура балийцев), Гирц приходит к выводу, что хотя «природы человека как таковой» не существует и люди становятся такими, какими их делает культура, сущность человека нельзя признать вариативной «как смену костюма или грима». При таком подходе обрываются «наиболее крепкие философские якоря и начинается дрейф в неизвестные и опасные воды». Опасные потому, что, как выражается Гирц, «если человек стоит «за», «под» и «поверх» своих обычаев, то самого Человека можно либо вообще потерять из виду, «либо он без остатка растворяется в своем времени и пространстве, дитя и полный пленник своего века». (К. Гирц, Указ. Соч.). Осуждает Гирц и другую методологическую крайность — попытку «спрятаться под покровом беспродных универсалий», так как не существует абстрактной сущности человека, независимой от его культуры. Человек завершает себя посредством культуры, но не посредством культуры как целого, а вполне конкретных ее форм и проявлений: национальной и этнической, культуры привилегированных слоев социума или простонародной, академической или коммерческой.

Поскольку культурная антропология XX века определяет культуру как «научаемое поведение», то есть культура рассматривается как символический механизм контроля поведения человека, то человек может самореализоваться лишь руководствуясь паттернами культуры. В рамках этой методологии К. Гирц и делает вывод: путь к познанию человечества и Человека лежит через уяснение особенностей не только разных культур, но и «разных видов индивидов внутри каждой культуры».

Итак, по Гирцу, к общему приходим через анализ особенного. С точки зрения диалектики — истина древняя, ставшая уже тривиальным суждением. К тому же автор, предложив учитывать «виды индивидов внутри каждой культуры», сути проблемы соотношения

«общего» и «особенного» вовсе не раскрыл, а, скорее, — сокрыл ее за зыбкими понятиями. Ни в этой работе К. Гирца, ни в последующих его трудах мы так и не находим ответа на вопросы: «Что есть «общее»? Что К. Гирц считает «сущностью человека»? В своей, так называемой, «эволюционной концепции культуры», К. Гирц сам теряет, выражаясь его словами, «крепкие философские якоря». Он не принимает ни одного из универсальных определений сущности человека, разработанных его предшественниками, и своего оригинального тоже ничего не предлагает. Но тема универсалий как важная методологическая проблема культурной антропологии в его творчестве прозвучала как важнейшая.

Тема универсалий стала ключевой и в связи с еще одной методологической проблемой. Стремление понять причины сходства и различия культур привели культурантропологов к поиску совершенной модели культуры — «универсальной культурной модели». К примеру, американский исследователь Дж. Мердок, исходя из общей логики развития всех культур, приходит к выводу, что существуют универсальные черты культуры, истоки которых надо искать в истории человечества и поведении человека. В основу такой модели он кладет «культурную привычку» и «факторы, управляющие формированием привычки». У таких исследователей как Дж. Мердок, К. Уисслер и К. Келлер в качестве культурной привычки рассматривается, в сущности, ментальная характеристика культуры. Противоположная позиция — это создатель американской исторической школы Франц Боас, который считает, что универсальных законов развития не существует. Каждый народ и каждая этническая группа имеет свою уникальную историю и культуру, возникающую единожды в рамках определенного культурного ареала. Объективное же исследование культур, по мнению Боаса, возможно лишь на базе ценности того народа, который мы изучаем. Таким образом, он приходит к признанию относительности всех культурных ценностей и ни о какой «универсальной модели» и типологии культур, по Боасу, речи быть не может. Следует отметить, что позиция Ф. Боаса не характерна в целом для культурной антропологии XX века, поиски «универсальной культурной модели» как основы типологии культур в разных направлениях которой ведутся и в XXI веке. При этом диапазон ключевых понятий в создании этой модели очень широк:

- «культурный стиль» — А. Кребер;
- «приоритеты человеческого бытия» — Дж. Фейблман;
- «уровни социокультурной интеграции» — Дж. Стюард;
- «энергия» — Л. Уайт.

В рамках концепции культурного стиля А. Кребером была выдвинута идея о том, что в каждой конкретной культуре имеется некая внутренняя модель — паттерн, служащая архетипической основой кристаллизации культурных черт. Модель культуры не развивается во времени, а лишь вдоль определенных «осей» заполняется конкретным материалом. Интересно, что в методологическом отношении подход Кребера весьма продуктивен уже хотя бы в том отношении, что объясняет, почему развитие культур во времени происходит не линейно, а многие культуры имеют периоды духовного расцвета, не совпадающие с периодами экономического роста. К примеру, эпоха «Серебряного века» в России. Поиски «универсальной культурной модели» ведутся фактически во всех направлениях современной культурантропологии, но основания моделей в разных направлениях — разные. Так, Л. Уайт считает, что основой модели любой культуры является энергия. По Уайту, степень ее использования человечеством служит определителем уровня развития культуры, поскольку культура (или цивилизация — Уайт их не различает) — это форма организации энергии, а весь путь, пройденный человечеством, — это история овладения энергией. С этой концептуальной позиции Уайт и предлагает «энергетическую» типологию культуры.

Подводя итоги сказанному о теме универсалий в современной англо-американской культурной антропологии, нельзя не обратить внимания на некий логический стереотип рассуждений, присущий исследователям: от ключевого универсального понятия — к созданию архетипической модели (или конструкции) конкретной культуры. Методологическая же значимость «универсалий» и «сущностей» в создании исследовательских конструкций культуры и человека как мира его культуры в этой науке очевидна и не имеет дополнительных специальных обоснований (разве что — у Гирца). Универсалии — это рабочий вариант развития культурной антропологии XX—XXI веков.

1. Шелер М. Положение человека в космосе. // Проблема человека в западной философии. М. 1988. С. 53.

2. Текст К. Гирца, а также Дж. Мердока, Ф. Боаса, А. Кребера, Дж. Фейблмана, Л. Уайта цитируется по изданию: — Антология исследований культуры, СПб. 1997, Т1.